

## Святогор та Марко Святогорець

Александр Лома

УДК 398.22

**Aleksandar Loma. Russian Svjatogor and Serbian Mark of the Holy Mountain (Marko Svetogorac).** Inherently probable, the existence of an oral poetry among the Slavs in their proto-home before the Migration Age is inferred from a number of etymological matches of whole poetic formulas between South Slavic and Russian epic traditions, which suggests that the similarities of their figures and plots may be explained, too, as a common inheritance rather than due to independent or later developments, and where both form and content are comparable, the research results in reconstructing fragments of Common Slavic heroic and mythological poetry. The present paper aims at recovering such a fragment.

**Key words:** herioc and mythological poetry, Svjatogor, Marko Svetogorac.

**Александр Лома. Свјатогор и Марко Светогорац.** Код старих Словена у прапостојбини вероватно је постојала нека врста усмене поезије и пре Сеобе народа. Бројне етимолошке подударности у песничким формулама између епске традиције Јужних и Источних Словена сугеришу да сличности између њихових фигура и сижеа могу да буду објашњене, пре као заједничко наслеђе него као независни или каснији развој. Додирне тачке форме и садржаја омогућавају реконструисање фрагмента заједничке словенске јуначке и митолошке поезије. У раду се анализирају везе Пра-Марка (лика на чије је место улегао најпознатији јунак јужнословенске епике Марко Краљевић) и руског Свјатогора.

**Кључне речи:** јуначке и митолошка поезија, Свјатогор, Марко Светогорац.

Від початку наукового вивчення сербської та південнослов'янської народної поезії загалом епічний образ Королевича Марка був предметом різних компаративних досліджень. Від Ірану до Іспанії, від Греції до Скандинавії знаходимо його аналогії: давньогрецькі Ахіллес та Геракл, візантійський Дігеніс Акрітас, іспанський Сід, французький Роланд – це лише деякі з епічних героїв, яких досі порівнювали з Марком. Ці зіставлення частково обмежуються показом аналогічних ролей у конкретному сюжеті, а частково торкаються проблеми типологічного визначення епічного героя, наділеного найяскравішими рисами. Перше питання стосується надбудови історичного образу Марка в героїчній поезії південних слов'ян та пов'язаних з ним «мандрівних сюжетів» середньовічної лицарської і придворної поезії. Друге розглядає проблему Маркового епічного і, можливо, міфологічного субстрату. Відзначивши свого часу в постаті Марка деякі типові ознаки того, що школа Дюмезіля називає «брутальним» підтипом другої, військової, функції, можемо зробити припущення про існування «пра-Марка» – давнього, ще праїндоевропейського, епічного прообразу, на якого перетворився історичний володар Марко Мрнявчевич. Величезну часову прірву між праісторією та пізнім середньовіччям можна подолати, виходячи з усвідомлення праслов'янської основи цього прообразу. Епічному образowi Марка передусім слід утвердитися на міжслов'янській арені, і лише потім можна буде оцінювати долю його історичної пам'яті та вплив зарубіжної літератури на формування цього образу.

На прабатьківщині давніх слов'ян, очевидно, існував певний тип усної епічної поезії, адже вона побутувала в їхніх праїндоевропейських предків і згодом розвинулася в окремі напрями. Свідченням цього є також мовні джерела. Відома певна кількість формул (стійких сполучень двох чи більше слів), які в південно- та східнослов'янських героїчних піснях можна реконструювати в праслов'янській формі; припускаємо, що цей

незаперечний мовний факт уможливило вірогідність того, що хоча б деякі мотиво-сюжетні подібності та збіги між південно- та східнослов'янським епосом не є випадковістю чи наслідком пізніших контактів та впливів, а походять від спільного праслов'янського епічного субстрату<sup>1</sup>. Такий висновок є обґрунтованим там, де схожі мотиви або сюжети мають подібне мовне вираження, передусім у розумінні аналогічного використання праспоріднених формул. Хочемо зосередити увагу на одному подвійному збігові, сподіваючись тим самим зробити скромний внесок у реконструкцію фрагмента праслов'янського епосу. Водночас відзначимо один провідний напрямок у низці питань, пов'язаних з генезою епічного Марка.

Серед героїв найдавніших російських епічних билин аналогії з Марком знаходимо в південнослов'янському епосі, про що після студій Г. Халанського вже вдосталь написано. Це, наприклад, мотив оранки Микули Селяниновича [20, с. 253] або ж російський відповідник Марка Ілля Муромець. Ця їхня спільна риса не пройшла повз увагу перших дослідників слов'янського епосу, і відтоді на неї вказували знову й знову. «Нова компаративна міфологія» другої половини ХХ ст. лише посилює це порівняння, тому що в «трифункціональних сюжетах» обидва герої тісно пов'язані з іншою функцією – військовою<sup>2</sup>. Між ними існує певна відмінність у тому, що Марко, хоча періодично й виявляє лицарство та благородство, більше схиляється до жорстокості й брутальності, а Ілля відноситься до «лицарського» підтипу епічного героя, що має іншу функцію. Як і староіндійський Арджун, батьком якого є бог-громовержець Індра, Марко, подібно до Іллі, є лише епічною іпостассю Перуна, у той час як роль запального та суворого бійця в «Махабхараті» відіграє брат Арджуни Бхіма, син грозового бога Ваюа. Контекстуальне протиставлення двох типів у росіяні можна простежити в билині про Іллю та Святогора. Святогор постає тут як богатир, надзвичайно сильний та недалекий. Ілля зваблює його дружину, потім

братається з ним і в кінці, щоправда, несамохіть, спричиняє його смерть. У горах вони знаходять вибиту в скелі гробницю, на якій написано, що в ній спочине той, кому це судилося. Першим ліг Ілля, але для нього ця гробниця виявилася завеликою. Потім ліг Святогор, над ним кам'яне віко гробниці саме зачинилося, а спроби Іллі розбити його мечем виявилися даремними – і з кожним новим ударом гробниця замикалася новим залізним ланцюгом. Таким чином богатир був назавжди похований у скелях та певною мірою перетворений на них.

Існує певна загальна подібність між цим сюжетом і тими, у яких Марко перемагає противників з демонічними рисами, таких як Муса Кеседжія та його брат Джеммо Брджанин, причому зрадам Святогорової дружини з Іллею тут відповідає допомога, яку обманним способом Марку проти Муси надає віла-захмарниця, а проти Джеммо – шинкара Яня. У цьому мотиві є одна специфічна відповідність, «підсилена» стійкими мовними формулами. Наприклад, коли Муса їде на зустріч до Марка, «*топузину баца у облаке / дочекује у бијеле руке*» (булавище кидає в хмари, / чекає в білі руки); так само поводиться і його брат Джеммо, а також Святогор, ідучи верхи: «*мечет палку ту под облаки... на бѣлы руки подхватаючи*» (метає палицю під хмари..., у білі руки підхоплюючи) [27, с. 113].

Фразеологічна, а частково й етимологічна, відповідність не полишає сумніву, що перед нами фрагмент праслов'янської давнини<sup>3</sup>. Про те, що епічні образи, з якими цей мотив пов'язаний на сербській та російській основі, могли мати спільне глибоке коріння, свідчить одна істотна риса, однак на Сході вона виражена чітко, а на Півдні – лише натяком. Святогор своїм іменем завдячує горам – це *Святі гори*, де він мешкає, бо лише їхня кам'яниста земля може витримати його вагу. В одному варіанті він сам про себе каже: «*Не носту меня мать сыра земля...; Мне позволено тут ездить по горам да по высокиим, да по щелейкам по толстыим*».

На противагу цьому міфічному уявленню сербська пісня ставить Мусу та його брата Джеммо (який за універсальним епічним шаблоном лише дублює його)<sup>4</sup> в реальний етнографічний контекст, наголошуючи водночас на їхньому споконвічному зв'язку з горами та скелями: у Джеммо – через його етнонім *Брђанин (Горець)* чи, можливо, й через те, що його перемагають та приковують до гір, а в Муси – завдяки тому, що він народжений «*код оваца на плочи студеној*» (біля овець на холодній плиті), а також у зв'язку з тим, що відбувається з Марком у *печері*. Як побачимо далі, народження на камені тут може бути субституцією міфічного народження з каменю, однак історизація та раціоналізація образу Муси Кеседжії не повністю знищила його демонічну природу, яка виявляється у фіналі пісні («*три срца и змија на трећем*» – три серця та змія на третьому), що значною мірою нагадує староіндійську легенду про двобій бога-громовержця Тора і велетня Хрунгна, причому потрійному серцю Муси відповідає трироге серце Хрунгна. Тора, який убив Хрунгна, знайшли придавленим тілом Хрунгна, як і Марка – тілом Муси<sup>5</sup>. Сам Хрунгн має кам'яну природу: голова і щит у нього з

каменю, а зброя – точильний камінь. Ця міфічна риса переходить на Маркових супротивників в інших сюжетах. Так, у десетерці (десятистопний вірш) збірки Б. Богишича, до якої ще повернемося, викрадач дружини Марка Михна Костуранин «*каменит до паса*» (кам'яний до пояса), і Марко перемагає його, відрубавши йому ноги по коліна.

Цей сюжет, можливо, й не становить єдиної і найвагомішої точки дотику в епічних критеріях Іллі Муромця і Марка Королевича<sup>6</sup>, але він через поєдинок співвідносить два типи епічного уособлення військової функції; Ілля завдяки хитрощам, зраді та за присудом долі зійшовся із сильнішим за себе, однак певним чином з ним ототожнюється. Святогор, помираючи, через подих, піт чи піну передав йому частину своєї надзвичайної сили і тим самим як представник старшого героїчного покоління (*старіи богатири*) залишив її наступному поколінню (*молодшим богатириям*), яскравим представником якого є Ілля.

З другого боку, попри те, що між Марком та його демонічними противниками існує чітка межа, в інших сюжетах він є південнослов'янським еквівалентом Святогора й подібних образів. Йдеться передусім про мотив його надприродної сили, якою він зухвало хизується, твердячи, що міг би перевернути небо й землю. Йому з волі Бога підкинуто торбу – легку на вигляд, проте насправді важку, бо в ній – тягар усієї Землі (рос. «тяга земная»). Марно намагаючись її підняти, він втрачає свою силу, а його кінь (або він сам) провалюється крізь землю, тобто кам'яніє по коліна; це стається з Марком у македонському та болгарському епосі. Він згодом оговтується, а Святогор, однак, помирає. На цей збіг вказав і О. Афанасьєв [2, т. 2, с. 668]. Пізніше до цього зверталось багато інших дослідників слов'янського епосу, крім Г. Халанського, а сьгодні це питання вивчають Б. Путилов [20, с. 83–86], Ю. Смирнов [24, с. 246], В. Топоров [27, с. 125], Б. Сувайджич [25, с. 225] та ін. Думки розділилися між тими, хто вбачав тут залишок праслов'янського міфу, та тими, хто обстоював пізніше, книжне, походження<sup>7</sup>. Хоча ми справді підтвердили, що в порівняльному зрізі Марко–Ілля Муромець–Святогор простежується праслов'янська спадщина, та на початку ми схилилися до дещо іншої думки, тому що і в цьому сюжеті значне місце займає одна праслов'янська (ще праїндоевропейська) поетична формула. Це *\*mati zeml'a* > рос. «*мать / матушка (сыра) земля*», макед. «*майка (черна) земля*» у варіанті з Ресна; вона з'являється і в інших контекстах, але тут на перший план виходить роль самої Землі.

Для правильного розуміння проблеми треба розглянути її в ширшому контексті. Скажімо, образ Святогора та пов'язані з ним сюжети мають вищезазначені паралелі в епічних та легендарних традиціях ближніх народів. Таким є естонський Калевіпоег, «син (героя) Калева», – велетень, якому приписують створення земної поверхні: пагорбів, долин, озер, скель, про які розповідають, що він їх кинув там, де вони розташовані зараз; на них залишилися відбитки його долонь чи ступень. Він загинув від того, що вороги відрубали йому

ноги, або через те, що лишився прикутим до воріт пекла, перешкоджаючи дияволу (ванпагану) вийти звідти. На російсько-естонському пограниччі відбулося злиття його образу зі Святогором, таким чином Святогор став по-батькові *Колівановичем* [27, с. 96]. У багатій епічній традиції іранських осетинів на Північному Кавказі Святогорові, що мав важку, як Земля, торбу, відповідає один з головних героїв – Батраз. До іншої версії смерті Святогора, за якою Ілля Муромець приковує його до кам'яної гробниці на Святій горі, близький сюжет, головними персонажами якого є «соляний» герой Сосріко (Сослан) та велетень Мукара, «син Сили, володар скель», і який завершеться тим, що Мукара залишається навечно на дні Чорного моря, скутий кригою (спільний мотив передавання сили перед смертю іншому героєві). За причиною та місцем вічної кари Святогорові близький грузинський Амірані, якого через богоборство знайшли замкненим у надрах Кавказу; лише раз на сім років гори на мить розсуваються і його можна побачити. Так само покарано вірменського епічного героя Мхера Молодшого: ноги його коня провалилися під землю і його затягнуло з цього світу в скелю над озером Ван; раз у рік у скелі прочиняються «ворота» і він виходить перевірити, чи земля достатньо затверділа, аби утримати його вагу. Цей мотив пов'язує його не лише зі Святогором, але й з Марком, ноги коня якого також навечно загрузли в землі. На цьому точки дотику в епічних традиціях про Мхера Молодшого та Марка не вичерпуються: їх обох батьки проклинали, аби вони не мали своїх дітей і не могли померти аж до Судного дня; батько висік би Мхера, якби між ними не став архангел Гавриїл, і так само ангел приймає на себе удар шаблі Вукашина, що призначався Маркові. І Мхер, і Марко в кінці молять Бога перенести їх до печери, де вони далі чекають на свій черговий вихід у світ<sup>8</sup>, до останнього притулку Мхера веде вірон (звідси й назва «Воронова скеля»), а Марку цей птах слугує вісником у його печері [10].

Таким чином, окреслене коло порівнянь, що почалися зі Святогора і знову повернулися до Марка, доводить, що мотив покараного (закутого, заживо похованого тощо) богопротивника переплітається з мотивом «сплячого героя»: Святогор уособлює першого, а Марко – другого. Але Святогорів *poster ego* Ілля в різних версіях своєї смерті також дублює старшого героя. За деякими варіантами, обоє поховані в печерах на Святіх горах, перший – у Києві, другий – у Печорі [27, с. 98, прим. 29]. З другого боку, Ілля дуже близький до Марка. У білінні «Як постали богатирі на Русі» Ілля разом із шістьма героями одержує славу перемогу над татарами. Тоді Альоша Попович зухвало викликає на бій Бога – «*силу нетутешню*». Перед ними з'являється лише двоє воїнів. Вони почали їх рубати, проте шойно одного переполовинили, як із нього утворилося двоє живих воїнів; три дні вони так рубали вороже військо, а воно лише збільшувалося. Коли потомилися воїни та їхні коні, а мечі затупилися, вони один за одним побігли до кам'яних гір, до темних печер і там усі закам'янили<sup>9</sup>. Закутий богопротивник іноді з'являється в сербів у християнізованому образі диявола (дияволь-

ського царя), а в християнській евгемеристичній інтерпретації – і як цар Дуклян (Діоклеціан)<sup>10</sup>. У традиції про них обох, а не лише про Марка, знаходимо близькі паралелі з вищезгаданими образами, що зіставлялися зі Святогором<sup>11</sup>. Так само й про Марка існують варіанти, за якими його через безбожність<sup>12</sup> переносять до печери або навіть приковують<sup>13</sup>.

Усе це нагромадження порівнянь далі розглядати складно, тому слід зосередитися на одному з мотивів, а саме мотиві *Святої гори*. Ім'я *Святогор* у білинах безпосередньо пов'язане зі Святою горою – місцем героїчного перебування та остаточного спочинку (існує назва «*богатырь Святогорский*» [27, с. 94]). На території Росії є багато подібних найменувань, але можливий зв'язок їх з епічною традицією про Святогора є другорядним. В. Топоров [27, с. 95] звертає увагу на Успенський печерний монастир під Псковом, ведучи мову про російсько-естонські кордони. Існують певні ознаки подібності між Святогором та естонським героєм Калевіпоегом, але сам дослідник вбачає тут лише досить відомий та локально обмежений вплив естонської епічної традиції на російську, що ґрунтується саме на подібності двох легендарних образів. Крім цього, на крайньому північному заході є інші Святі гори в області Дінця, на протилежному, південно-східному, боці колишньої Росії, що простягаються до Прикавказзя; тут розташований старий монастир, що дає змогу припустити християнську мотивацію топонімів<sup>14</sup>. У жодному з цих місць не йдеться про справжню, високу та кам'яну гору, на якій в епічній пісні перебуває Святогор, пояснюючи це тим, що його звичайна, м'яка земля не тримає. Отже, варто погодитися з В. Топоровим [27, с. 108], що цей епічний оронім потрібно передусім пов'язувати з одним із двох великих масивів – Карпатами і Кавказом, розмежованих лісостеповим поясом, у якій білини вміщують епічні пригоди Іллі Муромця.

Уже згадані осетинські, грузинські та вірменські паралелі передусім свідчать на користь Кавказу, і здається, що відповідні міфічні уявлення тут найглибше вкорінені. Грузинський Амірані є не лише суперником верховного небесного бога Гмертія (пізніше був ототожнений із християнським Богом), але й культурним героєм, який приніс людям вогонь. На це вказує той факт, що ще в VII ст. до Різдва Христового, коли греки прийшли на східні береги Чорного моря, у тамтешній міфології існував відповідний образ, з яким вони ідентифікували свого Прометея та вказували місце його покарання на Кавказі. Амбівалентність цих міфічних образів відповідає висновку про те, що вони зводяться до персоналізації вогню – елемента, який може бути як надзвичайно корисним, так і вкрай руйнівним. Найвища точка Кавказу Ельбрус – це вулкан, що був активним до античної епохи. Згаслим вулканом є і Демавенд на Ельбрусі, де, за легендою, було закуто триголового змія Ажі Дахака, який у майбутньому звільниться та спалить третину світу, аж поки його не вб'є воскреслий Крсаспа. У сербській традиції цей мотив пов'язаний із царем Дуклянком і св. Іллею. І Ельбрус, і Ельбурс мають ту саму іранську назву, яка в Авесті означає «висока Хара» (*Harā Vərəzaitī*), міфічна гора. Її зв'язок з Кавказом, вірогідно, ще праісторичний та давніший,

ніж зв'язок з масивом, що на півдні від Каспійського моря (шлях предків іранців до сучасного Ірану вів із півночі через Кавказ)<sup>15</sup>. Іранське походження мають і назви грузинського Аміранія та вірменського Мхера: перший – від Ахрімана, «злого духа» (в Авесті *Ahura-Mainyu*), у зороастризмі дуалістично протиставленого небесному володареві Ормазду, «мудрому Господу» (авестійський *Ahura-Mazdā*), а другий – від великого іранського божества Мітру (авестійський *Mithra-*, середньоперський *Mīhr*). За легендою, записаною в творі Псевдо Плутарха «Про назви рік та гір» (іранською мовою), Мітра, лишивши своє чоловіче сім'я на камені, зачав Діорфа, який пізніше загнув у двобої з Ареєм та перетворився на гору на березі Аракса, подібно до осетинського Сосріко (Сослана); супротивник Мукарина народився із сім'я пастиря, що впало на камінь; нагадаємо, що сам Мітра вважається «народженим із каменю» (від «*petrogenēs*») <sup>16</sup>. Арас – сучасний Аракс, який розмежує Вірменію з Іраном та Туреччиною, а гори біля нього – це, очевидно, Арарат – активний вулкан, останнє виверження якого зафіксовано 1840 року. Згідно з вірменською легендою, на тій горі прикутий Артавазд [17, с. 107–108]. Безумовно, ідеться про міфічні мотиви, що постали в давньоіранському середовищі, формуванню яких сприяли часті землетруси. Сюди також входять деякі інші мотиви, пов'язані з легендарними велетнями та героями (кидання каменів на великі відстані, залишки відбитків стоп або долонь на камені)<sup>17</sup>. Зрештою, і саме міфічне уявлення про скам'яніння, перетворення велетня на гору, передача його сили через подих наступникові, землетруси, викликані спробою велетня визволитися з кайданів тощо, імовірно, виникли з того самого природно-міфічного субстрату, який супроводжує вулканічне виверження, виливи та затвердіння лави, задимлення, поштовхи. Підтвердження цього знаходимо в міфології народів, які жили на території інтенсивної вулканічної активності, наприклад у Полінезії або Північній та Центральній Америці<sup>18</sup>.

На давньоіранській території гори могли називатися святими, якщо не були вулканічно активними. Зороастрійці були «вогнепоклонниками» – обожнювали вогонь і поважали різноманітні його прояви, зводили для нього храми, де його безперервно підтримували на вівтарях. Цей культ вогню був пов'язаний з горами. За «Бундахішною», вогонь землеробів названий на честь бога Міхру-Мітрі «*Бурзин-Міхр*», підтримували на горі Реванд; за Джексоном, це могла бути сучасна гора Міхр (Мітра) в області Хорасан на захід від Машхаду. Згадка про такий культ поряд із переказом про Мхера Молодшого могла породити легенди в значною мірою іранізованому середовищі, яке було давньо-вірменським до хрещення. Між двома типами «святих гір», які за своєю природою належать до вогняної стихії і завдяки яким люди постійно підтримували святий вогонь, різниці фактично не було. Фірдоусі використав старий іранський міф у своїй поемі «Шахнаме». Тут ідеться про перемогу Ферідуна (авестійського Траетаоне) над демоном Захаком (авестійським Ажі Дахаком), якого прикували в глибокій печері під вулка-

ном Демавенд, час від часу викликаючи своїми рухами землетруси. Ще донедавна в однойменному місті біля підніжжя гори Ферідуна прославляли, розпалюючи вогонь 31 серпня на найближчій верхівці озонь на згадку про той, що його він сам запалив для ознаменування своєї перемоги над Захаком [17, с. 112].

Стосовно праслов'ян, то їхні контакти з іранцями були тривалими та інтенсивними, однак не з Перським царством за часів тисячолітнього панування династій Ахеменідів, Арсакидів і Сасанідів, і не з іранськими скіфами та сарматами, які приблизно між IX ст. до н. е. та IV ст. н. е. мешкали на північ від Чорного моря, у районі античної Скіфії, по сусідству зі слов'янською прабатьківщиною на південному сході. Цікаве свідчення пізньоантичного лексикографа Стефана з Бізанта (VI ст.) про те, що в Скіфії існувала якась «Свята гора» (грец. *Hágion óros*), яку пізніше, з IX ст., називатимуть Атос (Афон), а за нею (вірогідно, у тому самому гірському хребті) – берег Псеудартака<sup>19</sup>, чію назву з незначним виправленням (*Ψευδαρτάκη* замість *Ψευδαρτάκη*) давно тлумачать як \**Psānd-art-aka-*, від давньоіранського (авестійське) *spānta-āθr* – «святий вогонь». І завдяки грецькому перекладові «*Hágion óros*» потрібно згадати тубільну, скіфську або сарматську назву, де той самий прикметник \**āvanta-* > авестійське *spānta-* при іменнику \**gari-* > авестійське *ga<sup>4</sup>ri-* етимологічно відповідав слов'янському \**svęta gora*<sup>20</sup>. У кожному разі записи Стефана, почерпнуті з давнішого етнографічного чи географічного твору, можуть лише підтвердити самотність імені Святогор та його давній семантичний зв'язок з уявленнями про «святі гори»<sup>21</sup>. Це свідчить про те, що це уявлення, тісно пов'язане з культом та міфологією вогню, крім зороастрійців в Ірані, існувало також і в їхніх скіфсько-сарматських родичів – споконвічних сусідів давніх слов'ян<sup>22</sup>. Наважимося стверджувати, що відповідні міфологеми вже за скіфсько-сарматської доби були перенесені в епічні сюжети разом із тими, про які йдеться. «Скіфський Геракл», про якого пише Геродот, є свідченням того, що в традиції цих європейських іранців існував аналогічний образ, який на вищому, міфічному, рівні відповідав Мітрі<sup>23</sup>, а на нижчому, рівні епічної легенди, – змібборцеві Крсаспі, що за типом аналогічний не лише до Геракла, а й до російського Іллі Муромця та нашого Марка Королевича. Типологічну подібність можна пояснити й генетичним зв'язком, якщо враховувати те, що деякі скіфсько-сарматські культури й міфи перейшли до сусідніх слов'ян. Як уже зазначалося, в осетинському епосі, скіфсько-сарматські корені якого не викликають сумнівів, існують такі самі характерні сюжети, що їх російська епічна легенда пов'язує зі Святогором: торба, яку найсильніший герой не може підняти; велетень, котрий майже не відчуває ударів противника, але через хитрощі або веління долі гине, замурований у кам'яній чи льодяній гробниці, передавши через подих свою силу противнику. Тут було виявлено міжетнічні впливи, а про їхні напрямки та давність свідчать неслов'янські та, вірогідно, іранські імена деяких богів давньоруського пантеону, передусім *Хорса* і, можливо, *Семаргла*. Друге можна тлумачити як двочленну назву **Сѣмь-Рѣгль** – «Сам-Геракл»,

де перша частина – це іранське \**Syāma* -> *Sām*, а друга – ім'я Крсапа [23, р. 491]. Серед чудовиськ, убитих Крсапа, є і кам'янорукій змії Снавидка, який, як і Святогор та Марко Королевич, погрожував перевернути небо й землю.

Усе це свідчить про те, що вираз \**svęta gora* має дохристиянське коріння, виникло ще в праслов'янській міфологічній поезії та пов'язане з героєм надзвичайної сили, а також є назвою його помешкання й місця відпочинку після примусового від'їзду або відходу на той світ. Про Марка Королевича, який у південнослов'янському епосі найбільшою мірою втілює той прадавній образ, доцільно сказати так: його зв'язок за життя і після смерті з Афінською Святою горою, очевидно, є своєрідним перекладом, оскільки він підтверджується історичним виглядом Марка, чим він справді вирізняється з-поміж решти епічних героїв. За життя він переодягається в монаха-святогорця, аби проникнути у двір Міни від Костура і звабити його жінку. Не заперечуючи можливих літературних причин та історичної основи цього сюжету<sup>24</sup>, нагадаємо, що в ньому виявився щонайменше один архаїчний мотив – до половини кам'яне тіло Міни у варіанті Богишича. Цей мотив рідкісний: за індексом Б. Крстича [36, S. 115], його зафіксували лише В. Радованович [19, с. 10–13] і М. Арнаутов [1, с. 133–148]. Восьмий вірш збірника Арнаутова, записаний у Врбниці в Софії, має назву «Марко и жълта базиргяна». У ньому йдеться про велетня Свреїна, який хоче захопити Святу гору, спалити «Ілндар» та інші монастирі. Марко за порадою матері перемагає його, відрубуючи йому ноги по коліна, тому що зверху тіло кам'яне («*каменито неговото сърце*»). Варіант того самого вірша з Марийова у Радовановича містить аналогічний мотив «*зашто му је срце каменито*» («чому у нього кам'яне серце»), однак є тут і мотив вираження з вірша про Марка та Міну із Костура: йдучи «жолтој Бадзирђани» до Солуна, Марко перевдягається в чорне, «како просјач Божји» («як Божий жебрак»). Очевидно, тут також йдеться про християнізацію прадавнього сюжету, який ми вже розглядали за віршем про Мусу та Марка, тим паче, у болгарському варіанті того самого вірша Чіфутін має три серця, як і Муса<sup>25</sup>. Зважаючи на непоширеність мотиву кам'яного тіла, його зв'язок з демонічним противником Марка в двох різних сюжетах<sup>26</sup> не випадковий, як і паралельна поява в них назви *Свята гора, святогорець*. Третім пов'язаним з Марком текстом, де з'являється той самий оронім, є вірш про Маркову смерть, записаний від Пилипа Вишничка. Смерть застала Марка на горі Урвині, назва якої суголосна місцю Ровине, де загинув історичний Марко, однак в епічному вірші це зумовлено праісторичним сюжетом. Його мертве тіло було перенесене і поховане на іншій, Святій горі, під якою в обох варіантах розуміють Афонську Святу гору із сербським монастирем Хіландаром (Віландаром). Точно не відомо, де похований історичний Марко, але, найімовірніше, десь на околиці Скоп'є, на території своєї держави<sup>27</sup>. У кожному разі це було ні на Хіландарі, ні на Святій горі. Зв'язок епічного Марка з ними не має історичного підґрунтя<sup>28</sup>. Гора як місце Маркової смерті і Свята гора як місце його спочин-

ку, безсумнівно, постали шляхом використання доісторичних сюжетних означень, які були просто Святою горою, але не християнською, Афонською, а язичницькою, де героя затагло до печери і де він чекав на своє повернення в цей світ. Якщо наше тлумачення назв *Света Гора, светогорац* («Свята гора», «святогорець»), пов'язаних з епічним образом Королевича Марка, правильне, то можна припустити, що їх разом з російськими назвами *Святогор, Святі гори* можна зарахувати як \**svęta gora, svętogor-ъskъ*<sup>29</sup> до реконструйованих формул мови праслов'янської епічної поезії. Тим самим виключається християнське походження імені російського багатиря і встановлюються мовні зв'язки, які доводять праслов'янську спорідненість двох епічних образів<sup>30</sup>.

Ілля як найстарший та найвідоміший серед героїв (молодших багатирів) стає молодшим побратимом та спадкоємцем Святогора – представника давнішого, міфологічно забарвленого шару (старші багатирі)<sup>31</sup>; так само вірменський Мхер є молодшим за свого діда Мхера старшого, народженого з каменю та перетвореного на гори, а Діорф – за свого батька Мітра, також «народженого із каменю». У парах «старший–молодший», «батько–син»<sup>32</sup>, «дід–онук» через опозицію покоління, а інколи й міжособне зіткнення постає сутнісний ідентитет двох образів у синхронному чи діахронному зрізах. Зазначимо також, що Святогор і Марко, кожен у структурі своєї традиції, репрезентують певний тип хронологічної вертикалі, яка поєднує багато героїчних поколінь. Святогор у билинах – це єдина ланка між старими багатирями, до яких він належить, і молодими на чолі з Іллею Муромцем. Марко, котрий прожив 360 років, є абсолютним винятком серед сербських епічних героїв: він єдиний долає найдовшу часову межу, яка в сербській народній пам'яті розпочинається Косовською битвою, а далі все поділяють на «до» і «після» Косова<sup>33</sup>. Те, що історичний Марко пережив Косовський бій, значною мірою могло привести до того, що саме його епічна проекція наділена мотивами й сюжетами, традиційно пов'язаними з образом велетня-героя, який прожив надзвичайно довго<sup>34</sup>.

Розповідь про Святогора та Марка входить до розлогої та заплутаної низки порівняльних сюжетів, дослідження якої починається неперевершеною статтею Всеволода Міллера [17]. Поряд зі згаданими тут Прометеєм, Аміранієм-Ахріманом, Мхера-Мітром, Ажі Дахаком, Крсапом, Мукаром, Калевіпоєгом та царем Дукляном, сюди належать і північний Локі, «поснулі герої», такі як Фрідріх Барбароса, Карл Великий, король Артур, на слов'янському півдні разом з Марком Королевичем – Іван Црноєвич, у словенців – король Матяш та ін. Данець Аксель Олрік у своїй відомій монографії 1913 року [40] дійшов висновку, що всі ці мотиви й сюжети поширилися ще в дохристиянську добу зі східного, насамперед кавказького центру. Слабку ланку цієї тези критики вбачали в труднощах, реконструкції шляхів, якими ціла міфічна структура могла прийти із Прикавказзя до Скандинавії (Олрік вважав за можливу наявність посередників у причорноморських готах) [33, с. 16]. Припускають, що відповідні уявлення пів-

денних та східних слов'ян беруть свій початок із праслов'янської доби і пропонують ланку, якої не вистачає. Слов'яни на своїй прабатьківщині могли перейняти їх від своїх південно-східних сусідів, іранських скіфів і сарматів, що проживали в степовому поясі, який простягався північніше від Чорного моря, між північними схилами Кавказу та гирлом Дунаю, та далі слідували за германцями й кельтами<sup>35</sup>. Це могло статися і до гунської навали, яка розірвала слов'яно-іранський географічний зв'язок, або в період її завершення, коли окремі сармато-албанські племена перейшли на північний захід та оселилися між землями проживання слов'ян, поклавши початок утворенню наступної антської племінної спільності. У час великого переселення, яке рухалося далі, ця міфічно-легендарна структура досягла Балкан і на новому ґрунті протягом століть переходила в нові образи – історичні (цар Діоклеціан, король Марко Мрнявчевич, угорський король Матяш) або перейняті з християнської міфології (пророк Ілля, св. Іоанн Хреститель).

### Примітки

<sup>1</sup> Докладніше про це див. працю А. Лома [11].

<sup>2</sup> Функціональний аналіз російських епічних героїв див. у працях Г. Дюмезіля [34, р. 624–628; 35, р. 192–198] та Д. Стівенса [44, р. 97–120]. Щодо визначення образу Марка див. працю А. Лома [8].

<sup>3</sup> У південнослов'янському епосі цей мотив не рідкісний, але в билинах, за Стівенсом [44, р. 97–120], він асоціюється виключно зі Святогором. Ця мотивована відповідність не виключає порівняння вірша про Марка та Мусу з іншими билинними сюжетами, наприклад, про Іллію та Солов'я-розбійника [18, с. 62].

<sup>4</sup> Їхнім історичним прообразом, найімовірніше, був албанський князь Джинно Мусакі, тобто Джемю та Муса – це дві ономастичні проекції цієї особи.

<sup>5</sup> Див. працю А. Лома [9, с. 83], де вказано лише на першу відповідність.

<sup>6</sup> Див., наприклад, уже відомий паралелізм вступної частини вірша про Марка та Мусу з билиною про Іллію Муромця, якого князь Володимир спочатку тримає в темниці, а потім звільняє, щоб той урятував Київ від нападу татар під проводом Каліна-царя. Проте чи цій найвищою мірою історизованій версії передувала інша, де такий самий мотив був пов'язаний з боротьбою Іллі з міфічним образом, подібним до Святогора, і чи був у сербському вірші зв'язок давніший. Див. працю Г. Дюмезіля [33].

<sup>7</sup> Серед інших джерел подібний мотив трапляється і в середньовічній «Александріді». Але слушною є думка

Б. Путилова [20] про те, що ці пісні «пов'язані з традиціями архаїчної епіки», хоча до них увійшли «деякі християнсько-легендарні мотиви».

<sup>8</sup> Вірять, що Мхер один раз на рік, на Вознесіння, на мить виходить зі своєї печери. Подібне уявлення є і про Марка, який ховався в печері десь між Охридом та Преспоею, і воно пов'язане з Великоднем.

<sup>9</sup> Ця билина до нас дійшла в літературній обробці, але ті самі мотиви трапляються й у Іллі та інших автентичних записках. Див. працю В. Топорова [27, с. 113].

<sup>10</sup> У деяких сюжетах ці образи дублює язичницький Дабог-Даба та закутий архідемон. Див. працю Р. Фабьянича [28].

<sup>11</sup> Уже помічені специфічні відповідності між естонськими легендами та сербськими переказами про Дукляна: в обох традиціях богопротивний герой вступає в інцест із сестрою; зрештою його кидають у річку, перед тим як остаточно закути; ковалі ударом молота об ковадло запобігають його звільненню на Різдво та Великдень [39, с. 370, 373]. З другого боку, мотив заморожування моря у Вуковому вірші «Цар Дукляна та Хреститель Йован» і в наведеному там прозовому переказі, де замість Дукляна фігурує диявольський цар, має найближчу аналогію в осетинському переказі про велетня Мукари: легендарний герой Нарт Сосріко вступає з ним начебто в дружне змагання на березі Чорного моря, яке завершується тим, що Мукара погоджується зануритися в море, а потім, коли воно замерзне, розбити

Окресливши широке поле досліджень і водночас зауваживши, що варто проводити всеосяжні вивчення, доходимо висновку, що в одному їх сегменті, у якому протиставлялися російський Святогор та південнослов'янський Королевич Марко, не лише існують дві різні конкретизації означеного й того самого мандрівного переказу, але через них проявляється фрагмент праслов'янського епосу. Цей висновок суголосний нашій позиції, висловленій десять років тому, про можливість розмежування двох образів Марка – справжнього епічного героя в сербській традиції та здебільшого міфічного образу героя-напівбога в македонсько-болгарській традиції [8, с. 168; 9, с. 103]. Порівняльний зріз, до якого належать Святогор та вірменський Мхер, охоплює обидві традиції, включаючи й найбільш «історизовані» вірші із сербського боку разом із тими, що розповідають про Марка та Мусу<sup>36</sup>, і навіть про «Уроша та Мрнявчевичів». Відмінність полягає лише в ступені історизації загальноміфічного субстрату.

кригу та винирнути. Але це йому не вдається, і він залишається навечно під кригою. Про поширення мотиву див. працю А. Майзнера [14, с. 139].

<sup>12</sup> Оповідання, вірогідно, засноване на десетерці з Герцеговинського Загір'я. Див. працю В. Чайкановича [31, с. 474].

<sup>13</sup> Переказ з півдня Сербії (Македонії) у Ср. Стойковича «Королевич Марко». Див. працю М. Майзнера [14, кн. 1/3, с. 128].

<sup>14</sup> Третє одноіменне місце було також в околицях Пскова, але воно було відоме під іншою назвою – *Синичья Гора*, перед тим, як там близько 1580 року збудували монастир. Пізніше тут поховали О. Пушкіна, і місце перейменували на *Пушкинские горы*. Див. працю В. Топорова [27, с. 98]. Про Святу гору в Криму див. нижче.

<sup>15</sup> Про це докладніше див.: Studia Etymologica Cracoviensia. – Kraków, 2008. – N 13.

<sup>16</sup> Див. працю В. Топорова [27, с. 114, прим. 80].

<sup>17</sup> Обидва мотиви тісно пов'язані з Марком у місцевих переказах і є досить поширеними (пор. зі згаданим вище Калевіпоєгом), але варто зазначити, що, вірогідно, найдавнішим є історичне свідчення про таке віврування Геродота, що стосується довгого (у два лікті) сліду стоп (скіфського) Геракла в скелі біля річки Дністер. В одній билині зі Святогорського циклу герой голими руками ламає каміння, щоб кидати ним у противника. В. Топоров [27, с. 113], можливо, має рацію, пов'язуючи цей мотив з вищезгаданим, акцентуючи увагу на киданні вгору та повторному

підбиранні булави; у зв'язку із цим він указує [27, с. 111–113] на білоруські та східнобалтійські легенди про давніх героїв, які метали величезне каміння та формували поверхню Землі, створюючи на ній нерівності, підвищення та заглиблення, тому ці герої (білорус. «асілки») з'являються і як ковалі, тобто мають справу з вогнем (пор. мотив Гефестових кузень під Етною).

<sup>18</sup> Ця тема заслуговує на детальніший розгляд; докладніше – у 10-му номері «Кодова словенских культура» (Београд, 2010).

<sup>19</sup> Див.: Steph. Byz. s.v. Ψευδαρτάκη λόφος ἐν Σκυθία, μετὰ τὸ λευόμενον Ἄγιον ὄρος // Stephanus Byzantinus. Ethnica.

<sup>20</sup> Через ім'я Святогора вже В. Топоров [27, с. 118] передбачав «іранське позначення Святої гори – *Spranta & garay- (gairi-)* в авестійському коді». А Шапошников [32, с. 61, 71] запропонував цю скіфську «святую гору» ідентифікувати зі згаслим вулканом Карадаг у Коктебелі в Криму, частина якого має назву *Свята гора*. До цієї привабливої ідентифікації також звертаюся в 10-му номері «Кодовима словенских культура».

<sup>21</sup> В. Топоров [27, с. 119] та В. Иванов [6] припускають зв'язок із назвами міфічних птахів *Вострогор, Вострогот* (польс. «*garóg*», чес. «*garoh*», словен. «*garog*»), і в останній лінії перетворення зі зразка близького авестійському *Vərəθraγna-*, що означає ім'я бога перемоги, який з'являється у вигляді птаха. В. Мартинов [15; 16, с. 89] повертається до старого визначення зі «*свят Егор*» – Святий Георгій. Див. працю А. Журавльова [5, с. 633]. Я. Рудницький вважає, що друга частина пов'язана не з \**gora*, а з \**gorēti*, як у польс. *Gorzyslaw, Bolegor, Cieszzygor, Dalegor, Dżiwigor*, чес. *Hořivoj*, ст.-рос. *Горислав(ич)*, болг. *Горислава* [42, р. 232; 43, с. 475]. Див. також працю В. Топорова [27, с. 14, 94].

<sup>22</sup> Природоміфічний субстрат уявлення про велетня, закутого в надрах гір, по-різному представляють вулканічно-сейсмічні феномени, але цей зв'язок зник там, де на слов'янській території немає активних вулканів. Виходячи з того, що в теологічному плані брутальному герою велетенської сили, яким є Святогор, відповідає (принаймні в індоіранців) бог вітру та бурі, Стівенс зводить Святогора на «поснулого бога бурі» (sleeping storm god) на основі стихій, які вказують на його прихід (земля трясеться, дерева хитаються, річки виллюються, на небі сходяться хмари, чується звук грому). Д. Стівенс [44, р. 104] при цьому вважає, що землетрус – це не лише

частина звичайної негоди, але й показник наступної вулканічної активності, і в різних народів вона пояснюється муками в надрах землі архідемона, який одного разу визволиться, щоб спалити весь світ.

<sup>23</sup> Це ототожнення походить з порівняння грецької версії легенди про появу скіфів у Геродота з фрагментом у Фірміка Матерна.

<sup>24</sup> Достеменно не відомо, чи засноване писання Орбіна про невірну дружину Марка, яка передала Балші Костур, на реальних подіях [19, с. 68], чи воно створене за епічною поезією [38, с. 192; 7, т. 1, с. 315]. Мотив про чоловіка, переодягненого в паломника, який пішов визволяти викрадену дружину, трапляється і в давньонімецькому вірші про Вольфдїтріха та в його південнофранцузьких, італійських та іспанських паралелях [30, с. 621 і далі; 38, с. 259].

<sup>25</sup> На це вказує Г. Халанський, який порівнює і короля Ерула у Вергілієвій «Енеїді» (VIII 563). Пор. у Т. Маретича [37, с. 18].

<sup>26</sup> Під поверхневою відмінністю (один викрадає у Марка дружину, другий загрожує православної вірі) ховається сутнісне уподібнення, у чому потрібно вбачати причину того, що у варіантах вірша про Марка та Міну, другого від Костура називають *Чидовина, Чидовина* [40, с. 191].

<sup>27</sup> М. Орбін [19] пише на початку XVII ст., що тіло Марка закопане в монастирі Блачани біля Скоп'є. У коментарі на с. 314 С. Чиркович вказує на погляд Л. Мирковича («Старинар» – 1924–25. – № 3. – С. 34 і далі) про те, що ця традиція стосується монастиря Матеїч у скоп'євській Черногорії, поблизу якого є одноіменне село. З другого боку, можна вважати і Марковий монастир у Скоп'є його особистим домом.

<sup>28</sup> Історичний Марко з-поміж інших сербських середньовічних володарів у його зв'язку зі старшою горою досі сприймався негативно: Р. Михальчич пояснює це тим, що не збереглося достатньо документів і що він не дарував Хіландар або інший монастир [18, с. 245].

<sup>29</sup> Як *светогорац* є універбалізацією від *светогорски (калуђер – «монах»)*, так і *Святогор* – від *светогорський*, лише іншого, асуфіксального, типу.

<sup>30</sup> Див. примітку 4. Нагадаємо, що доки «света гора» (яку такою робить «свети огањ», прихований у ній або шанований на ній) становить нероздільний міфічно-культурний субстрат розглянутих тут образів на чолі зі Святогором, немає жодної ланки між Святогорською епічною легендою та християнською

про Святого Георгія, а ще важче уявити, що епічний образ велетня, який від своєї ваги тоне в землі, міг розвинутися з уявлення про міфічного птаха разом із Сімургом.

<sup>31</sup> Поряд зі Святогором фігурують чаклун Волх (Вольг), здатний перетворюватися на тварин, і чудесний орач Микула.

<sup>32</sup> Демонічний (велетенський, до пояса кам'яний) *джид* в одному варіанті вірша, де він зустрічається з Марком, стверджує, що він батько Марка [20, с. 82].

<sup>33</sup> Насправді тут Марко є останнім представником покоління «золотої доби», коли люди жили набагато довше і плоди були значно більшими, але псування звичаїв поклато всьому край [31, с. 144]. (Марко одружився у 200 років із дівчиною 100 років, а його мати дивувалася, що її син уже має довгі вуса, а невістка – розвинені груди, тому що коли їй було 200 років і вона виходила заміж, груди в неї були ще малі, а в її чоловіка, якому вже було 300 років, лише починали рости вуса). Вірмени вірять, що Мхер остаточно вийде з печери, коли занепаде цей зіпсований світ і настане новий, у якому пшеничне зерно буде, як горіх, а ячмінь, як шипшина; схожий мотив є і в сербській традиції, на що вказали Р. Томашевич [26, с. 122] і Б. Путилов [20, с. 81]. У вірші про Марка та дитину Дукадінчета перший належить до старшого покоління, але водночас і його молодий представник має деякі архаїчні риси «старшого богатиря»; тут знову наявні мінливість рис та мотивів між двома хронологічно і/або сюжетно протиставленими образами, про які йшлося раніше.

<sup>34</sup> Цим, звичайно, не виключаються інші можливі пояснення Маркової епічної кар'єри [12], де, доречі, виражена цікава ідея про те, що Марко міг увібрати окремі елементи античного культу Геракла, характерного для іншої держави.

<sup>35</sup> У випадку фіно-угрів (естонський Калевіпоег) можливе безпосереднє запозичення як від скіфсько-сарматських іранців, так і від слов'ян.

<sup>36</sup> Нагадаємо, що Марко був у царській темниці на початку цієї пісні («*коса му је до земљице црне ... нокти су му орати би мог'о*» [8, с. 65 і далі] / волосся у нього до землі чорної... нігті у нього такі, що й орати б міг), і це можна порівняти зі схожим мотивом, пов'язаним з кігтями орла: коли розгнівається та почне дертися, від ланцюга, яким він прикутий, гримлять та стріляють блискавиці.

## Література

1. Арнауодовъ М. Крали Марко в народната поезия. – София, 1918.
2. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1865. – Т. 1; 1868. – Т. 2; 1869. – Т. 3.
3. Балашов Д. М., Новичкова Т. А. Русский былинный эпос // Былины. – С.Пб. ; М., 2001. – Т. 1. – С. 21–78.
4. Дринов М. С. Сказание о Святогоре и Земной Тяге в южнославянской народной словесности // Съчинения на М. С. Дринова. – София, 1911. – С. 460–473.
5. Журавлёв А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». – М., 2005.
6. Иванов В. В., Топоров В. Н. Святогор // Мифы народов мира. – М., 2005. – Т. 2. – С. 421.
7. Јиречек К. Историја Срба / ред. Ј. Радонић. – Београд, 1952. – Т. 1; Т. 2.
8. Лома А. Епски лик Краљевића Марка у светлу нове компаративне митологије // Краљевић Марко: историја, мит, легенда / прир. Н. Љубинковић. – Београд, 1997. – С. 163–204.
9. Лома А. Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике. – Београд, 2002.
10. Лома А. «Два врана гаврана»: Corvus согах у словенској епизи – компаративни поглед // Кодови словенских культура. – 2003. – № 8. – С. 109–132.
11. Лома А. Стилске и соціолінгвистичке равни прасловенског језика – речник и творба речи // Зборник Матице српске за славистику. – Нови Сад, 2008. – Бр. 73. – С. 241–257.
12. Љубинковић Н. Краљевић Марко – историја, мит, легенда // Даница за 1995. – Београд, 1994. – Т. 2.
13. Марко Краљевић – историја, мит, легенда / прир. Н. Љубинковић. – Београд, 1997. – С. 87–90.
14. Мајзнер М. Ј. Српске народне приповетке. Текст и коментар // Српски етнографски зборник. –

Београд, 1934. – № L. – Књ. 1/3.

15. Мартынов В. В. Святогор – былинная ипостась Перуна // Philologia Slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. – М., 1993.

16. Мартынов В. В. Этимология и скрытая двухкомпонентность слова // Studia etymologica Brunensia. – 2003. – № 2. – С. 81–91.

17. Миллер В. С. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // Журнал Министерства народного просвещения. – 1883. – № 225. – С. 107.

18. Михальчић Р. Владарске титуле обласних господара. – Београд, 2001.

19. Орбин М. Краљевство Словена / прев. З. Шундрица. – Београд, 1968.

20. Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос. – М., 1971.

21. Радвановић В. Маријовци у песми, причи и шали. – Скопље, 1931.

22. Толстој С. Словенска митологија. Енциклопедијски речник / ур. Љ. Раденковић. – Београд, 2001.

23. Словенска митологија. Енциклопедијски речник. – Београд, 2001.

24. Смирнов В. Ю. Восстановление общеславянского эпического репертуара // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. Международно с'езд славистов, Киев, сентябрь: докл. сов. делегации. – М., 1983. – С. 241–256.

25. Сувајић Б. Митска и функционална смрт Марка Краљевића // Краљевић Марко: историја, мит, легенда / прир. Н. Љубинковић. – Београд, 1997. – С. 205–228.

26. Томашевич Р. Спящие герои Мгер и Марко // The Armenian Epic and the World Epic Heritage. – Yerevan, 2006. – С. 111–126.

27. Топоров В. Н. Русский Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. – М., 1983. – С. 89–126.

28. Фабијанић Р. Цар Дукљан у народним предањима // Гласник Етнограф. музеја на Цетињу. – 1964. – № 4. – С. 373–384.

29. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / пер. и доп. О. Н. Трубачева. – М., 1986–1987. – Т. 1–4.

30. Халанский Г. Южнославянские сказания о Краевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. – Варшава, 1893–1896. – Т. 1–3.

31. Чајкановић В. Српске народне приповетке // Српски етнографски зборник / ур. В. Чајкановић. – Београд, 1927. – № XLI. – Књ. 1.

32. Шапошников А. К. Старый добрый болгарский Коктебель: история, филология, культура. – Симферополь, 1999.

33. Dumézil G. Loki. – Darmstadt, 1959.

34. Dumézil G. Mythe et épopée. – Paris, 1968. – Т. 1.

35. Dumézil G. La Courtisane et les seigneurs colorés. Esquisses de mythologie. – Paris, 1983. – Т. 1.

36. Krstić Br. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. – Beograd: SANU, 1984. – Knj. 36: Odeljenje jezika i književnosti.

37. Maretić T., Halanskoga M. Južnoslovensko pričanje o Kraljeviću Marku u svezi s narodnom ruskom epikom. – Zagreb, 1897. (Poseban otisak iz Rada JAZU CXXXII).

38. Maretić T. Naša narodna epika. – Zagreb, 1909.

39. Oinas F. J. Kalevipoeg and his South Slavic relations // Journal of Baltic Studies. – 1979. – N 10/4. – С. 369–380.

40. Orlík A. Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang, deutsch von W. Ranisch. – Berlin, 1922.

41. Puhvel J. Comparative Mythology. – Baltimore; London, 1987.

42. Rudnyčkyj J. B. Svjatogor – the name of the hero of bylin // Names. – 1962. – N 10/4.

43. Rudnyčkyj J. B. Zur Name Svjatogor // Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Anrdr Universität. – 1964. – N 13. – S. 475–476.

44. Stephens Dw. Archaic elements and structures in the Russian epos // International Journal of Slavic Linguistic and Poetics. – 1986. – N 33. – P. 97–120.

Переклад із сербської Грини Маркович